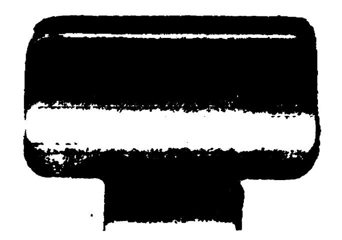








ÜBER
SPINOZAS GOTTESBEGRIFF

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOCTORWÜRDE

BEI DER

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

RHEINISCHEN FRIEDRICH-WILHELMS-UNIVERSITÄT ZU

BONN

EINGEREICHT UND MIT DEN BEIGEFÜGTEN THESEN VERTEIDIGT

AM 4. MÄRZ 1899

VON

ELMER ELSWORTH POWELL

AUS CLAYTON, ILLINOIS, VEREINIGTE STAATEN VON NORDAMERIKA.

OPPONENTEN:

ANTON STICKER, DR. MED.
JAKOB RÜLF, DR. MED.
WALTER WERKMEISTER, DR. PHILOS.



HALLE A. S.

DRUCK VON EHRHARDT KARRAS.

1899.

MM

Einleitung.

Grundzüge der Erkenntnislehre Spinozas.

Vorbemerkungen über gewisse Eigentümlichkeiten der Spinozischen Psychologie.

In der Einheit der einzigen Substanz (Gott, Natur) bestehen nach Spinoza unendlich viele inkommensurabele[1] und selbstständige Attribute, von denen wir nur die beiden erkennen, an denen wir Teil haben, nämlich die Ausdehnung und das Denken. Das Verhältnis dieser beiden Attribute zu einander ist ein solches, dass ihre verschiedenen Modifikationen, obschon ganz getrennt bleibend, sich bis hinunter zu den einzelnen Dingen oder Vorgängen gegenseitig genau entsprechen.[2] Demnach ist jedes Ding des erkennbaren Wirklichen ein „individuum", das aus einem Modus der Ausdehnung und einem entsprechenden Modus des Denkens besteht. Die Modi der verschiedenen Attribute aber üben, weil sie kein gemeinsames Merkmal haben, keine Wirkung auf einander aus.[3] Da jedoch alles Körperliche sein Korrelat im Geistigen hat, so sind auch „omnia, quamvis diversis gradibus animata."[4] Aus dem Parallelismus, den die

[1] Eth. I, prop. 10. Unumquodque unius substantiae attributum per se concipi debet.

[2] Eth. I, 30, dem. Quod in intellectu objective continetur, debet necessario in Natura dari. — „Intellectus" heisst hier offenbar, wie an den meisten Stellen, der Inbegriff von wahren Ideen. — Eth. II. 7. Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum.

[3] Eth. III, 2. — Nec corpus mentem ad cogitandum, nec mens corpus ad motum, necque ad quietem, nec ad aliquid (si quid est) aliud determinare potest.

[4] Eth. II, 13, sch.

Spinozische Metaphysik behauptet, folgt fernerhin, dass die menschliche Seele als die „Idee“ bezeichnet wird, deren Objekt oder entsprechenden Modus der Ausdehnung der menschliche Körper ausmacht.[1] Dieser Ausdruck aber ist ohne Rücksicht auf Spinozas Lehre vom Körper nicht verständlich. Wir gestatten uns daher dieselbe zum Teil vorweg zu nehmen.

Jeder Körper stellt nach Spinoza ein bestimmtes „Verhältnis“ von Bewegung und Ruhe dar, und es giebt dementsprechend verschiedene Abstufungen von Körpern: Corpora simplicissima, welche sich bloss durch Bewegung und Ruhe, celeritas und tarditas, von einander unterscheiden; Körperkomplexe oder „individua“ erster Ordnung, welche aus mehreren einfachen Körpern zusammengesetzt sind; individua zweiter Ordnung, die aus Teilen verschiedener Natur gebildet werden; individua dritter Ordnung, welche aus Individuen der zweiten Ordnung bestehen; u. s. w.[2] Dementsprechend kann die ganze materielle Welt als ein sehr zusammengesetztes Individuum betrachtet werden.

Der menschliche Körper ist natürlich höchst kompliziert zusammengesetzt. Das Verhältnis von Bewegung und Ruhe, welches das Wesen eines bestimmten Körpers darstellt, fassen wir als dasjenige auf, was die verschiedenen Teile desselben in ihren charakteristischen Beziehungen zu einander festhält, und weiterhin als den Inbegriff dieser Beziehungen selbst, den eigentümlichen Zusammenhang der Bestandtheile des betreffenden Körpers.

Was soll es demnach heissen, wenn Spinoza behauptet, der menschliche Geist sei die Idee des menschlichen Körpers? Um seine Auffassung von dieser Idee besser zu verstehen, wird es zweckmässig sein, Einiges über Spinozas Ideenlehre überhaupt vorauszuschicken.

In der That ist „Idee“ bei Spinoza Gattung für Verschiedenartiges, und der Sinn des Ausdrucks erfährt, je nach dem Zusammenhange und den Forderungen der Beweisführung, bedeutende Veränderungen.

---

[1] Eth. II, 13. — Objectum ideae humanum mentem constituentis est corpus, sive certus extensionis modus actu existens, et nihil aliud.

[2] Eth. II, Lemna 7, schol.

„Idee“ bezeichnet fürs erste eine Vorstellung von einem Objekt, welche als solche einen Bestandteil eines menschlichen Bewusstseins ausmacht, und eine „Erkenntnis“ — sei es nun eine vollständige oder unvollständige — jenes Objektes darstellt; also eine Vorstellung im allgemeinsten Sinne des Wortes.

Eine zweite Anwendung des Wortes wird durch den Umstand veranlasst, dass allen „cogitationes“ (allerlei Bewusstseinsinhalten) des menschlichen Geistes mechanische Vorgänge im menschlichen Körper entsprechen.[1] Die Vorstellungen von Gegenständen also, die von uns unabhängig sind, besitzen eben sowohl als die übrigen Bewusstseinsinhalte ihre Korrelate in unserem Körper, und auch diese sieht Spinoza als „Objekte“ jener Vorstellungen an. Alle solche Vorstellungen haben demnach zwei Objekte: nämlich den vorgestellten Gegenstand einerseits, und das möglicherweise unbewusste und jedenfalls unerkannte mechanische Korrelat im menschlichen Körper andererseits.[2] So fern also eine Vorstellung die „Idee“ dieses Objektes ist, ist sie bloss ein geistiger Vorgang, der gleichzeitig mit einem Vorgang in der Ausdehnung zu stande kommt, und ihm gegenüber steht. Solche „Ideen“ können offenbar entweder bewusst oder unbewusst sein. Wenn, wie z. B. beim Tastwahrnehmen, die Erregung unseres Körpers neben dem Aussengegenstand wahrgenommen wird, so ist sie bewusst, in allen sonstigen Fällen unbewusst. Gefühls- und Willenszustände nimmt

---

[1] Eth. V, 1. Vgl. Eth. III, 2, sch. pp. 121—2, wo Spinoza die Möglichkeit allerlei geistiger Vorgänge begründen will, indem er dem menschlichen Körper wunderbare verborgene Eigenschaften zuschreibt.

[2] Beim sinnlichen Wahrnehmen sind die beiden Objekte die Körperaffektion einerseits und der wahrgenommene Gegenstand andererseits. Im Wahrnehmungsakt werden sie als verschmolzen betrachtet. Spinoza spricht zwar oft von „Ideen“ der Körperaffektionen, als ob sie gegenüber den Vorstellungen der Aussendinge selbständig wären; er hält aber diese beiden nicht auseinander; und wenn es sich um die Wahrnehmung eines von uns unabhängigen Gegenstandes handelt, stellt er sie sich als eins vor. Ideam habere, quae naturam corporis externi involvit und corpus externum contemplare sind für ihn derselbe Vorgang. (Eth. II, 17, dem.) Demnach sind alle unsere Wahrnehmungen von Aussendingen nur Wahrnehmungen von unserm eigenen Körper, so wie er durch die Aussendinge modifiziert wird. Für Spinoza existieren noch nicht die in seiner Auffassung angelegten Probleme, die in der Frage enthalten sind: Warum und mit welchem Rechte stellen wir uns die Gegenstände als objektiv wirklich vor?

Spinoza stillschweigend als in diesem Sinne bewusste „Ideen“ von den gleichzeitigen Körperzuständen an. Die Annahme musste aus dem Grundsatze folgen, dass die Seele eben dasselbe auf der Seite des Denkens ist, was der Körper auf der Seite der Ausdehnung. Es könnte dementsprechend keine Bewusstseinsinhalte geben, die nicht „Objekten“ im Körper entsprechen. Es ist beiläufig auch zu bemerken, dass, wenn wir „Idee“ als nur mit Vorstellung im richtigen Sinne zusammenfallend setzten, keinerlei Bewusstseinsinhalte die ursprünglichen „Objekte“ einer Erkenntnis sein könnten. Da alle Bewusstseinsinhalte Vorstellungen von etwas Ausgedehntem sein müssten, so würde das Selbstbewusstsein (idea ideae) in Vorstellungen von Vorstellungen des Ausgedehnten gänzlich aufgehen. Mens se ipsum non cognoscit, nisi quatenus corporis affectionum ideas percipit,“[1] d. h. quatenus corporis affectionum idearum ideas habet. Dass aber das Selbstbewusstsein sich zuletzt gänzlich auf Wahrnehmungen von Ausgedehntem zurückführen lässt, ist offenbar nicht Spinozas Annahme.

Drittens scheint der Sinn des Wortes „Idee“ durch Spinozas Annahme, dass an jedem körperlichen Ding eine Idee haftet, noch weiter ausgedehnt zu werden. Dass alle solche Ideen als Bewusstseinsinhalte zu betrachten sind, lässt sich nicht beweisen. Die Ideen der Dinge sind nach Spinozas Vorstellungsweise etwas, das beim Erkennen in einen menschlichen Geist oder in mehrere hineinfällt; denn, wie wir sehen werden, besteht das Erkennen gerade darin, dass der Geist die Ideen der Dinge in sich hat. Beim Erkanntwerden von uns aber hören die Ideen nicht auf, etwas vom menschlichen Vorstellen Unabhängiges, also objektiv Wirkliches zu sein. Was nun ist das, was in dem Gegenstand der Erkenntnis bleibt und in mehreren erkennenden Geistern gemeinsam enthalten ist? Offenbar das Erkannte an dem Gegenstand, der Inbegriff seiner Merkmale und Beziehungen, der Inhalt der in den erkennenden Geistern enthaltenen Vorstellungen, welcher, zu einer selbständigen Entität hypostasiert, die Seele des Gegenstandes genannt wird. Ob nun diese „Seele“ in allen Fällen auch als eine bewusste Erkenntnis in dem zu ihr ge-

[1] Eth. II, 23.

sellten Dinge aufzufassen ist: darüber geben Spinozas unbestimmte Ausdrücke keinen Aufschluss. Nichts aber nötigt uns anzunehmen, dass z. B. die anorganischen Körper mit entwickelten ‚Bewusstseinen' begabt seien; im Gegenteil, es scheint unseres Erachtens Spinozas Vorstellungsweise angemessener zu sein, wenn wir die Seele eines solchen Körpers als die oben beschriebene nackte Abstraktion betrachten, welche erst in den komplizierten Organismen als Bewusstsein angesehen wird. Denn die Dinge sind, wohl bemerkt, diversis gradibus beseelt. — Nach diesen Erwägungen also würde das allgemeinste Wesen der Ideen der von den Körpern abstrahierte Inbegriff von Beziehungen sein, welche das Wesen der Körper ausmacht.

In diesem dreifachen Sinne also pflegt Spinoza das Wort „idea" zu gebrauchen. Sein schwankender Sprachgebrauch erschwert das Verständnis seiner Erkenntnislehre um so mehr, als er selbst dadurch zu Dunkelheiten verleitet wird. Gewissermassen bleiben auch für ihn die Bedeutungsverschiedenheiten, insbesondere zwischen der ersten und zweiten Anwendung, hinter der gemeinsamen Bezeichnung „idea" versteckt. Insbesondere ist zu betonen, dass er stillschweigend festhält, eine Idee sei notwendigerweise in irgend einem Sinne eine „Erkenntnis", und in dieser Bedeutung läuft sie bei vielen seiner Ausführungen auch dann unter, wenn es mit dem Sinne nicht verträglich ist.[1]

Wir kommen jetzt auf Spinozas Auffassung vom Wesen der menschlichen Seele zurück. Die erste Bestimmung über diesen Punkt finden wir in dem 9. Lehrsatz des 2. Teils der Ethik: „Das Erste, was das wirkliche Sein des menschlichen Geistes ausmacht, ist nichts anderes, als die Idee von irgend einem wirklich existierenden Dinge." „Das Erste" deutet an,

---

[1] Wenn man die Standhaftigkeit in Betracht zieht, mit welcher Spinoza die körperlichen Korrelate als Objekte der gleichzeitigen Ideen, und diese Ideen als „Erkenntnisse" jener Objekte ansieht, so wird man vielleicht geneigt sein anzunehmen, dass Spinoza mit klarem Bewusstsein behauptet, alle Ideen (mit Einschluss jener, deren Inhalt keine räumlichen Beziehungen verträgt) entsprechen inhaltlich gewissen unbewussten und eigentümlichen Körperzuständen. Wir haben diese Annahme ausgeschlossen, weil die Schwierigkeiten, welche in diesem Gedanken auf der Hand liegen, seiner Aufmerksamkeit nicht hätten entgehen können.

dass diese Idee ihrem Wesen nach eine Vorstellung, und nicht ein Gefühl oder ein Willen ist,[1] dass also gemäss der intellektualistischen Richtung, die dem Denken Spinozas mit dem Descartes' gemeinsam ist, diese Vorstellung als Vorstellung die Grundlage und Vorbedingung aller übrigen „cogitationes" ist. Im 13. Lehrsatz desselben Teils heisst es ferner: „Das Objekt der Idee, welche den menschlichen Geist ausmacht, ist der Körper." Als Vorstellung des menschlichen Körpers nun wird sie in zwei verschiedenen Beziehungen betrachtet: einmal nach den Forderungen des Parallelismus als eine vollständige Idee, d. h. als die auf der Seite des Denkens existierende Idee, welche dem menschlichen Körper in allen Beziehungen entspricht, und eine vollkommene „Erkenntnis" desselben darstellt; und sodann in Bezug auf dass Bewusstsein als eine sehr unvollständige Idee, d. h. als eine Idee, welche jene vollständige Idee nur sofern umfasst, als die Erkenntnis des Körpers im Bewusstsein enthalten ist.[2] Wenn man Spinozas Lehre vom Körper in Betracht zieht, so wird die Idee, welche das Wesen des menschlichen Geistes ausmacht, zu einer Vorstellung von einem bestimmten Verhältnis von Bewegung und Ruhe. In welchem Sinne aber? Ist sie eigentlich eine Erkenntnis, eine Wahrnehmung eines bestimmten Verhältnisses von Bewegung und Ruhe? Ja, das Wesen des Geistes soll eine Wahrnehmung dieses Verhältnisses sein, eine Wahrnehmung, welche in dem Bewusstsein vom Körper unvollständigerweise enthalten sein soll.[3] Es fragt

---

[1] Vgl. II, Ax. 3.

[2] Eth. II, 28, Scholion: Idea, quae naturam mentis humanae constituit, demonstratur ... non esse, in se sola considerata, clara et distincta.

[3] Kuno Fischer und andere ziehen das Wort „Begriff" vor; und zwar auf Grund der in diesem Zusammenhang gegebenen Definition von idea als „conceptus mentis". Die Erläuterung der Definition aber zeigt, dass dieser Ausdruck anstatt „perceptio" nur zu dem Zwecke gebraucht wird, die Unabhängigkeit der psychischen Vorgänge von den mechanischen deutlicher hervorzuheben: Dico potius conceptum quam perceptionem, quia perceptionis, nomen indicare videtur, mentem ab objecto patict. — Eth. II, Def. 3. Ueberdies bezieht sich diese Definition nicht spezifisch auf die „idea corporis"; sie hat ja offenbar nicht einmal den Zweck, eine eigentliche allgemeingiltige Definition von „idea" überhaupt zu sein, sondern nur eine Warnung, dass man körperliche Eindrücke (imagines) nicht mit geistigen Vorgängen verwechseln darf.

sich aber: was ist sie, so fern sie über die Grenzen des Bewusstseins hinausgeht? Offenbar eine Wahrnehmung im Sinne einer möglichen Wahrnehmung jenes hypostasierten Inbegriffs von Beziehungen. Ist sie nun bloss eine mögliche Wahrnehmung, und liegt sie in keinem allgemeineren Bewusstsein ausserhalb des menschlichen? Die endgültige Antwort auf diese Frage bleibe vorläufig dahingestellt. Es fragt sich ferner; wie verhalten sich die Bewusstseinsinhalte überhaupt zu dieser Idee und zum Körper? Darüber finden wir keine verständliche Erklärung. Es wird wohl nachgewiesen, dass die Idee, welche den menschlichen Geist ausmacht, „nicht einfach ist, sondern zusammengesetzt", und zwar deshalb, weil der Körper zusammengesetzt ist.[1] Demnach sollte die Wahrnehmung des Körpers sich in eine Vielheit von Wahrnehmungen zerlegen lassen; und das stimmt allerdings mit dem Bewusstsein, insofern es sich nur auf Erregungen des Körpers bezieht. Wie aber verhalten sich die übrigen Bewusstseinsinhalte, und insbesondere die vollständigen Ideen zum Körper? Sind sie alle auch Wahrnehmungen von gewissen Verhältnissen der Bewegung und Ruhe im menschlichen Körper? Eigentlich dürften sie nichts anderes sein; doch lassen sie sich als solche nicht verstehen. Noch einmal also muss der Sinn von „Idee des Körpers" modifiziert werden. Die genannten und ähnlichen Bewusstseinsinhalte können Ideen des Körpers nur in dem Sinne sein, dass sie geistige Erscheinungen sind, welche gleichzeitig mit bestimmten Vorgängen im menschlichen Körper zu Stande kommen.

Die Schwierigkeiten der Seelenlehre Spinozas also rühren grösstenteils daher, dass die Unklarheit seiner Auffassung von „Idee" und „Objekt" bestehen bleibt, auch wenn es sich um das Wesen der Seele handelt. Auch diese „Idee" wird so unklar gedacht, dass ungleiche Bedeutungen in ihr neben einander liegen, ohne dass der verschiedenartige Charakter dieser Ideen erkennbar wird. Bald kommt ein Sinn, bald ein anderer zum Vorschein, je nach dem Zusammenhang. Diese Unklarheit hat wichtige Konsequenzen für die übrigen Teile von Spinozas Lehre, und erschwert insbesondere das Verständnis seiner Religionsphilosophie.

---

[1] Eth. II, 15.

Mit dem oben erklärten Verhältnis zwischen Leib und Seele hängt Spinozas grundlegende Unterscheidung zwischen „imaginatio“ und „ratio“ zusammen.

Imaginatio.

Bei Spinoza bedeutet dieses Wort zunächst das, was wir als Sinneswahrnehmung bezeichnen. Wenn der menschliche Geist, bemerkt er, durch Erregungen seines Körpers die äussern Körper gewahr wird, so sagen wir, er bildet sich dieselben ein (imaginari):[1] „Wenn der Geist auf diese Weise — d. h. also als uns gegenwärtig — Körper betrachtet, so werden wir sagen, er bildet sie sich ein (imaginari).[2] Allein, wir dürfen die „imaginatio“ als Sinneswahrnehmung nicht so auffassen, als ob die Ideen, welche der Geist von den Gegenständen hat, durch Erregungen des Körpers verursacht wären. Dem Parallelismus gemäss sind Körper und Ideen von einander unabhängig; und dementsprechend kommt die Sinneswahrnehmung nur vermöge des Prinzips zu Stande, dass jedes Geschehen in der Ausdehnung einem Geschehen im Denken entspricht.[3]

Was nun den Wert der durch Sinneswahrnehmung vermittelten Erkenntnisse betrifft, so ist er verhältnismässig sehr gering. Sie sind zunächst vermischt. Die Beschaffenheit jeder Erregung des menschlichen Körpers wird durch zwei Faktoren bestimmt, nämlich durch die Natur des affizierenden Körpers und die des affizierten. In dem geistigen Vorgang folglich, welcher der Körpererregung entspricht, ist das, was der Idee des äusseren Körpers zugehört, nicht reinlich von dem zu trennen, was der Idee des menschlichen Körpers zukommt. Und deshalb ist die eine Idee sowohl als die andere vermischt und unklar.[4] Diese Erkenntnisse sind ferner auch verstümmelt. Die äusseren Körper affizieren den menschlichen, indem sie ihn erregen, nur in bestimmten Teilen und in bestimmten Beziehungen; und deshalb lassen sie in den Erregungen des mensch-

---

[1] Eth. II, 26, cor. dem.

[2] Eth. II, 17, sch.

[3] Eth. II, 4.

[4] Eth. II, 16. — Idea cujuscumque modi, quo corpus humanum a corporibus externis afficitur, involvere debet naturam corporis humani et simul naturam corporis externi.

lichen Körpers nur unvollständige Bilder[1] (Spuren) ihrer Natur zurück. Daher ist diejenige vollständige Idee eines wahrgenommenen Körpers, welche dem Parallelismus gemäss notwendig existieren muss, zum Teil im menschlichen Geiste, und zum Teil ausserhalb desselben; insofern dann, als sie in dem menschlichen Geiste liegt, ist die Idee unvollständig, verstümmelt (mutilatae).[2]

Die Erkenntnis also, welche wir durch die Sinneswahrnehmung erlangen, ist einerseits vermischt, und andererseits verstümmelt; infolge dieser beiden Mängel ist sie „verworren", „unklar" und „undeutlich".

Die „imaginatio" schliesst bei Spinoza auch die „memoria" in sich. Diese besteht ihrer Definition nach, genau genommen, nur in der Verbindung von Wahrnehmungen und Einbildungsvorstellungen gemäss demjenigen zufälligen, d. i. nicht logischen Zusammentreffen derselben, welches in der Erfahrung stattfindet. Sie ist nichts anderes als eine Verkettung von Ideen der Erregungen des menschlichen Körpers, welche im Geiste der nicht verstandesmässigen Ordnung und Verkettung dieser Erregungen entspricht.[3] Die „memoria", hat also nach Spinoza nur mit

---

[1] „imagines". Er kündigt aber an, dass das Wort nicht buchstäblich zu nehmen ist: ... ut verba usitata reteniamus, corporis humani affectiones ... rerum imagines vocabimus, tametsi rerum figuras non referunt". — Eth. II, 17, sch. Unter „Bilder" in dieser Beziehung versteht er also nur die Wirkungen des affizierenden Körpers, sofern sie die Natur desselben angeben.

[2] II, 25, II, 40, sch. 2, II, 49, sch. De Int. Emend. p. 23.

[3] Eth. II, 18, sch.: „Est enim nihil aliud quam quaedam concatenatio idearum, naturam rerum, quae extra corpus humanum sunt, involventium, quae in mente fit secundum ordinem et concatemationem affectionum corporis humani. Vgl. aber De Int. Emend. SS. 25 u. 26, wo die memoria definiert wird als: „Nichts anders, als die Empfindung von Eindrücken des Gehirns, verbunden mit dem Gedanken an eine bestimmte Dauer der Empfindung. Nihil aliud quam sensatio impressionum cerebri simul cum cogitatione ad determinatam durationem sensationis. Die Uebersetzung von „corruptionem" in diesem Zusammenhange mit „Fälschung", wie bei Stern ist ein Fehler. Vgl. Eth. II, 31, cor. wo in ähnlichem Zusammenhang „corruptibilis" vergänglich heissen muss.

Die Beschreibung der memoria in dem Tractate De intell. Emend sieht von irgend einer Verbindung der Ideen ab, schliesst aber eine Verbindung nicht aus. Jedenfalls ist es klar, er will beweisen „memoriam quid diversam esse ab Intellectu et circa intellectum in se spectatum nullam dari memoriam". Daher muss memoria zur imaginatio gehören.

verworrenen und verstümmelten Ideen zu thun. Es geht, beiläufig gesagt, aus S. 26 des Traktates über die Berichtigung des Verstandes hervor, dass ein Motiv für die Verweisung der „memoria" ins Gebiet der „imaginatio" das Bestreben ist, einen nicht zeitlichen Charakter allen den Ideen zu vindizieren, welche zum übrigen Teil des Geistes gehören.

Es ist für uns überflüssig, die einzelnen Arten von Ideen aufzuzählen, welche in das Gebiet der „imaginatio" gehören. Es genüge die allgemeine Bemerkung, dass Spinoza selbst die Grenzen der „imaginatio" durch hinreichende psychologische Untersuchungen nirgendwo hat feststellen wollen, dass er aber den von Aristoteles herstammenden Unterschied zwischen dem Leidenden und dem Thätigen im Geiste festhält, und dass die „imaginatio" mit ersterem zusammenfällt. „Meinetwegen", sagt er ausdrücklich, „verstehe man hier, (d. h. wenn es sich um das Erkennen handelt) unter ‚imaginatio', was man will, wenn sie nur etwas anderes ist, als der Verstand, wenn sie nur das ist, weswegen der Geist in ein leidendes Verhältnis kommt."[1] Das eigentliche Kriterium aber, nach dem man eine Idee unter die „imaginatio" verweist, ist nicht eine nachgewiesene Verbindung der Idee mit einem leidenden Vorgang, sondern vielmehr die Beschaffenheit der Idee selbst, nämlich ihr vager, inadäquater Charakter. „Denn es ist einerlei, was man darunter (unter imaginatio) versteht, wenn wir nur wissen, dass sie etwas Vages ist."[2] „Sofern unser Geist inadäquate Ideen hat, insofern leidet er (nach Spinozas Lehre) notwendig."[3] Deshalb brauchen wir, wenn wir nur die inadäquaten Ideen anzuerkennen vermögen, keine psychologische Beobachtung, um den Umfang des leidenden Teiles des Geistes zu definieren: seine Grenzen fallen mit dem Umfang der inadäquaten Ideen zusammen.

Es fragt sich nun, was ist jene eigentümliche Beschaffenheit, die für das Bewusstsein das Kennzeichen der inadäquaten

---

[1] De Int. Emend. 26. „modo sit quid diversum ab intellectu, et unde anima habent rationem patientis."

[2] De Int. Emend. 27. — Nempe, ut dixi, est perinde quid capiam postquam novi esse quid vagum, ct.

[3] Eth. III, 1: quatenus ideas hat inadaequatas, eatenus necessario quaedam patitur. Eth. III, 3, dem.: Mens propterea tantum patitur, quia ideas habet inadaequatas.

Ideen ausmacht? Verschiedene Merkmale, wie schon angedeutet, werden ihnen beigelegt: sie sind verworren (confusae), verstümmelt (mutilatae, truncatae), unklar (non clarae, vagae) und undeutlich (non distinctae). Irgend eins von diesen Merkmalen sollte für das Bewusstsein genügen, um die inadäquaten Ideen von anderen zu unterscheiden. Die Unklarheit und Undeutlichkeit aber werden als das eigentliche Kennzeichen angesehen. Bei den Wahrnehmungsvorstellungen bestehen scheinbar die Unklarheit und Undeutlichkeit zum Teil in dem Mangel, dass solche Vorstellungen uns keinen Grund offenbaren, weshalb die Sinnenwelt nicht ganz anders ausfallen könnte, als sie wirklich ist. Sie sind „veluti consequentiae absque praemissis.“[1]

Es ist nunmehr unsere Aufgabe, genau festzustellen, wie sich die imaginatio zum Irrtum verhält. Die Antwort auf diese Frage ergiebt sich aus Spinozas Auffassung vom Wesen des Irrtums. Alle Ideen meint er, abgesehen von ihrem Verhältnis zum menschlichen Geiste oder, um seine Ausdrucksweise zu gebrauchen „insofern sie auf Gott bezogen sind“, sind wahr; denn alle Ideen, die in Gott (der Gesamtheit) sind, stimmen mit ihrem Gegenstand (ideatum) überein.[2] Irrtum also besteht in nichts Positivem,[3] sondern in dem Mangel an Erkenntnis, den die inadäquaten Ideen, welche nur in endlichen Geistern existieren,[4] involvieren.[5] Wie man diese Behauptung verstehen soll, geht aus den Bestimmungen hervor, wonach die Wahrnehmungsvorstellungen, die Einbildungsvorstellungen im eigentlichen Sinne, und die Ideenassociationen des Gedächtnisses, in sich selbst betrachtet, nichts Irrtümliches enthalten. Denn der Geist irrt nicht deshalb, weil er solche Vorstellungen besitzt, sondern nur deswegen, weil er gelegentlich keinen Anlass hat, an ihrer Zuverlässigkeit zu zweifeln, und weil er sie daher für anderes als blosse Einbildungsvorstellungen (imaginationes) gelten lässt. Demnach ist der Mangel, in dem der Irrtum eigentlich besteht, das Fehlen einer w a h r e n Idee, wodurch

---

[1] Eth. II, 28, dem.

[2] Eth. II, 32.

[3] Eth. II, 33.

[4] Eth. II, 36, dem. — nullae inadaequatae nec confusae sunt, nisi quatenus ad singularem alicujus mentem referuntur.

[5] Eth. II, 35.

das Inadäquatsein der ersteren einleuchtet.[1]) Dieser Mangel existiert, wie gesagt, bei Wahrnehmungsvorstellungen, Einbildungsvorstellungen im eigentlichen Sinne sowie bei Ideenassociationen, insofern sie verleitend oder falsch sind. Derselbe Mangel soll auch beim irrtümlichen Urteilen und beim irrtümlichen Schliessen vorhanden sein. Im Falle eines irrigen Urteils besteht der Irrtum darin, dass wir von einem Dinge etwas behaupten, was in dem Begriff, den wir von ihm gebildet haben, nicht enthalten ist.[2] Hier waltet eine unvollständige Erkenntnis ob, entweder des Subjekts oder des Prädikats, wobei der Geist keinen Anlass nimmt, diese Unvollständigkeit zu bestätigen.

Trotz dem Gesagten aber braucht man niemals den Irrtum mit der Wahrheit zu verwechseln; denn, obwohl der Irrtum, in sich selbst betrachtet, keinen positiven Charakter besitzt, giebt sich doch sein Gegensatz, die Wahrheit, von selbst kund. Das Zeugnis der Wahrheit ist, wie wir weiter unten bestätigen werden, die Gewissheit des erkennenden Subjektes; dies jedoch in einem eigentümlichen Sinne. Denn Spinoza unterscheidet zwischen Gewissheit und blossen Nicht-Zweifeln: eigentliche Gewissheit ist mehr als Nicht-Zweifeln, ist etwas Positives,[3] nämlich derjenige Grad von Ueberzeugung, welcher nur bei strenger Prüfung eines Begriffes entsteht. Demgemäss ist es nach Spinoza wohl möglich, an der Zuverlässigkeit einer falschen Idee nicht zu zweifeln; es ist aber gar nicht möglich, dieser Zuverlässigkeit gewiss zu sein.[4] Man kann nur dann irren, wenn man das Nicht-Zweifeln für Gewissheit gelten lässt.

Was wir zunächst zu bestimmen haben, ist das Wesen der

Ratio.

Da die „ratio“ in mancher Hinsicht der „imaginatio“ ent-

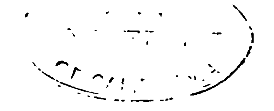
---

[1] Eth. II, 17, sch.; 35, sch.; 49, sch., p. 113.

[2] Vgl. Eth. II, 49. sch. De Int. Emend. p. 22. Falsitas in hoc solo consistit, quod aliquid de aliqua re affirmetur quod ipsius, quem formavimus, conceptu non continetur.

[3] Eth. II, 49, sch. — nam per certitudinem quid positivum intelligimus, non vero dubitationis privationem.

[4] Eth. II, 49, sch. — idea falsa quatenus falsa est, certitudinem non involvit.



gegengesetzt ist, so haben wir sie beim Darlegen der letzteren einigermassen vorweg charakterisieren müssen.

Bei Spinoza haben wir mit ratio im engeren und im weiteren Sinne zu thun. Im engeren Sinne bezeichnet sie die Geistesthätigkeit, vermöge deren wir adäquate „notiones communes" besitzen und aus diesen andere adäquate Ideen ableiten.[1] Im weiteren Sinne umfasst sie die „scientia intuitiva".[2] Diese von Spinoza oft als „dritte" bezeichnete Art von Erkenntnis wird dadurch charakterisiert, dass sie von der adäquaten Idee gewisser Attribute Gottes unmittelbar zu der adäquaten Erkenntnis der Essenzen[3] der Einzeldinge fortschreitet.[4] Demnach unterscheidet sich die scientia intuitiva von der ratio im engeren Sinne in zwei Beziehungen: erstens gelangt sie zu ihren Ergebnissen in einer eigentümlichen Weise, nämlich nicht auf dem Wege des syllogistischen Verfahrens, sondern durch unmittelbare Einsicht, und zweitens hat sie, was vielfach nicht anerkannt zu sein scheint, eine eigentümliche Funktion. Es zeigt sich nämlich, wenn auch ihr Verhältnis zur ratio im engeren Sinne nicht ganz klar ist, doch so viel wenigstens als klar, dass die scientia intuitiva das Wesen der Einzeldinge ermitteln soll. Gerade da, wo es sich um die Unterschiede zwischen den verschiedenen Stufen des Erkennens handelt, wird dies neben dem unmittelbaren Charakter als eine auszeichnende Eigentümlichkeit der dritten Stufe erklärt.

Wir dürfen daraus schliessen, was auch überall vorausgesetzt zu sein scheint, dass die gemeine ratio dieser Leistung unfähig sei. Wir werden hierauf in einem spätern Zusammenhang zurückkommen müssen.

Es giebt also wichtige Unterschiede zwischen der ratio im engeren Sinne und der cognitio intuitiva. Die Unterschiede

---

[1] Eth. II, 40, sch. 2 . . . quod notiones communes, rerumque proprietatum ideas adaequatas habemus . . . hunc rationem . . . vocabo. Vgl. Eth. II, 29, sch.

[2] S. z. B. Vorrede zum 5. Teil der Ethik.

[3] Nicht aber zu einer adäquaten Erkenntnis der zeitlichen „Existenz" der Dinge. Davon Weiteres.

[4] Eth. II, 40, sch. 2. — hoc cognoscendi genus procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum. Weiter unten: „uno intuitu". cf. Eth. V, 36, sch.

aber beziehen sich nicht auf die relative Zuverlässigkeit derselben. Daher wollen wir von den Eigentümlichkeiten der dritten Erkenntnisart vorläufig absehen, und das Wesen der ratio im weiteren Sinne bestimmen. Die ratio, so aufgefasst, ist der Gegensatz zu der imaginatio. Sie macht also das Thätige an dem Geiste aus. Ihr Hauptcharakteristikum besteht, wie sich aus dem eben Gesagten ohne weiteres ergiebt, darin, dass ihr die adäquaten Ideen, und diese allein zuzuschreiben sind.

Spinozas Ausführungen über das Wesen der imaginatio und den Ursprung der inadäquaten Ideen schlossen scheinbar die Möglichkeit der adäquaten Erkenntnis aus. Das Erste also, worauf er bei der Erörterung der ratio sein Augenmerk richtet, ist die Begründung dieser Möglichkeit. Dort wurde zwar festgestellt, dass wir von keinem einzelnen Ding der Wirklichkeit eine vollständige Erkenntnis erlangen können. Es giebt aber gewisse Gegenstände anderer Art, nämlich die Eigenschaften, welche allen Körpern gemeinsam und gleicherweise in jedem Teil wie im Ganzen sind,[1] und das Wesen (essentia) keines Einzeldinges ausmachen.[2] Von solchen Eigenschaften nun können wir adäquate Ideen gewinnen. Denn das, was dem menschlichen Körper und den übrigen Körpern gemeinsam und gleicherweise in jedem Teil und im Ganzen ist, muss in einer Affektion des menschlichen Körpers nicht teilweise, sondern vollständig wirksam sein. Dementsprechend wird dessen Idee im menschlichen Geiste vollständig oder adäquat sein. Auf dieselbe Weise können wir adäquate Ideen auch von den Eigenschaften haben, welche unser Körper gemeinsam mit einigen anderen Körpern besitzt.[3] Die adäquaten Ideen, wohl bemerkt, sind nicht unmittelbar durch die Sinneswahrnehmung gewonnen (die auf diesem Wege erzeugten ab-

---

[1] Eth. II, 37.

[2] Vgl. Eth. II, Def. 2.

[3] Eth. II, 39. — Es fragte sich, was für eine Erkenntnis soll die sein, welche wir dadurch gewinnen, dass, wie etwa beim Tasten, ein Teil unseres Körpers einen anderen erregt? Es sollte folgen, dass wir von dem, was gleicherweise im Teil und im Ganzen ist, eine adäquate Erkenntnis erlangen, also von dem besondern Verhältnis der Bewegung und Ruhe, das sein Wesen ausmacht.

strakten Vorstellungen sind höchst verworren),[1] sondern dadurch, dass der Geist, indem er mehrere Dinge zugleich betrachtet, innerlich bestimmt wird, die Uebereinstimmungen, Unterschiede und Gegensätze an ihnen zu verstehen.[2] Davon später.

Die oben erwähnten notiones communes sind Ideen dieser Art, und machen die Grundlagen der Vernunft aus.[3] Diese notiones zählt Spinoza nirgends auf. Man hat aber geglaubt sie erschliessen und als folgende sieben feststellen zu können: 1. Begriff der Substanz, 2. Begriff des Attributs, 3. Begriff des modus, 4. cogitatio, 5. extensio, 6. idea, 7. motus et quies.[4] Es scheint uns jedoch, wie hier nur angedeutet werden kann, dass Spinoza selbst die Anzahl nicht festgestellt habe, dass er ferner nur an solche Begriffe denkt, die einen „realen" Inhalt besitzen. Von den aufgezählten Begriffen also kann er nur an die letzten vier gedacht haben. Freilich operiert er ebenso viel mit den Begriffen „substantia", „attributum", „modus", als mit „cogitatio", „idea", „extensio" und „motus et quies". Diese letzten Begriffe aber stellen „Eigenschaften" der „realen" Dinge dar, und daran ist ihm, wie wir sehen werden, gelegen. Ferner handelt es sich gerade um „Eigenschaften" an den Stellen, wo die notiones communes besprochen werden.[5] Adäquat sind auch alle Ideen, die aus den notiones communes gefolgert werden, und ebenfalls diejenigen, die wiederum aus diesen folgen u. s. w.

Da nun die Ausdehnung ein Attribut Gottes darstellt, so ist es eine naheliegende Konsequenz der bisherigen Ausführungen, dass die Idee jedes Körpers die adäquate Erkenntnis von dem ewigen und unendlichen Wesen Gottes involviert, — und folglich, dass der menschliche Geist eine solche Erkenntnis besitzt.[6]

---

[1] Eth. II, 40, sch. 1 — summo gradu confusas.

[2] Eth. II, 29, sch. — Die adäquaten Ideen also sind schliesslich durch Vergleichung aus den inadäquaten gewonnen.

[3] Eth. II, 44, cor. 2, Dem. — „Fundamenta rationis". — Eth. II, 40, sch. — „Fundamenta rationcinii".

[4] Leibnitz hat die universalia realia, welche als mit den notiones communes zusammenfallend betrachtet werden müssen, anders aufgezählt. S. M. Fouscher de Careil, Leibnitz, Descartes et Spinoza, pp. 122—7.

[5] Eth. II, 38, cor.; De Intell. Emend. 30.

[6] Eth. II, 45—47.

Der Erkenntnis der ratio kommen endlich gewisse eigentümliche Merkmale zu:

1. „In der Natur der ratio liegt es, die Dinge nicht als zufällig, sondern als notwendig zu betrachten.“[1]

2. „Es liegt in der Natur der ratio, die Dinge unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit zu erfassen“,[2] d. h. in rein logischen Beziehungen, und „somit in keiner Zeitbeziehung“.[3]

3. „Alle adäquaten Ideen sind klar und deutlich und wahr.“ „Adäquat und wahr“ werden in der That von Spinoza wechselweise gebraucht. „Adäquat“ bezieht sich auf die Vollständigkeit der Idee in sich selbst betrachtet; „wahr“ berücksichtigt die Beziehung der Idee zum Objekt, und bedeutet dementsprechend ihre Uebereinstimmung mit demselben.[4]

Es fragt sich nun, was ist das letzte Kriterium der Wahrheit? Die Antwort auf diese Frage hat Spinoza zu wiederholten Malen und in verschiedenem Zusammenhang gegeben. Es handelt sich um eine eigentümliche Beschaffenheit der Ideen in sich selbst betrachtet, in ihrem abgeschlossenen Charakter als Ideen. „Es ist gewiss, dass das wahre Denken sich vom falschen nicht bloss durch äusserliches, sondern hauptsächlich durch Innerliches unterscheidet, ... dass es in den Ideen etwas Reales giebt, durch welches die wahren von den falschen sich unterscheiden.“[5] „Forma verae cognitionis in eadem ipsa cognitione sine relatione ad alias debet esse sita.“[6] „Per ideam adaequatam intelligo ideam, quae, quatenus in se, sine relatione ad objectum, consideratur omnes verae ideae proprietates sive denominationes intrinsecas habet.“[7] Diese eigentümliche Beschaffenheit, dieses Kennzeichen der wahren Ideen, ist nun das einzige Kriterium der Wahrheit, das der

---

[1] Eth. II, 44.

[2] Eth. II, 44, cor. 2.

[3] Eth. II, 44, cor. 2. dem. — „absque ulla temporis relatione“.

[4] Ep. 60, p. 386. — Inter ideam veram et adaequatam nullam aliam differentiam agnosco, quam quod nomen Veri respiciat tantummodo convenientiam ideae cum suo ideato; nomen Adaequati autem naturam ideae in se ipsa, ita ut revera nulla differentia inter ideam veram et adaequatam praeter relationem illam intrinsecam.

[5] De Intell. Emend. p. 21.

[6] Ibid. p. 22.

[7] Eth. II, Def. 4.

Rationalismus jener Zeit verträgt, nämlich die Klarheit und Deutlichkeit der Ideen als solcher. „Die Ideen, welche klar und deutlich sind, können niemals falsch sein."[1]

Wir dürfen annehmen, dass diese beiden Bestimmungen bei Spinoza nichts anderes bedeuten, als bei Descartes, dessen Terminologie er aufnahm. Descartes aber giebt folgende Definitionen: Claram voco illam (perceptionem) quae menti attendenti praesens et aperta est. Distinctam autem illam, quae, cum clara fit, ab omnibus aliis ita sejuncta est et praecisa, ut nihil plane aliud, quam quod clarum est, in se contineat.[2] Klarheit und Deutlichkeit nun sollen ausnahmslos und unvermeidlich Gewissheit in dem erkennenden Subjekt erzeugen: Qui vere rem cognoscit ... debet simul esse certus;[3] Qui veram habet ideam, simul scit se veram habere ideam, nec de rei veritate potest dubitare.[4] Man muss also die objektive Gewissheit der Klarheit und Deutlichkeit als das letzte Kriterium der Wahrheit betrachten. Diese Gewissheit aber muss, wie weiter oben angedeutet worden ist, eines Grades sein, der das blosse Nicht-Zweifeln übertrifft, sie muss also etwas „Positives" sein.[5]

Methodologische Voraussetzungen.

Spinoza sagt an einer Stelle, die wir schon citiert haben, die adäquaten Ideen lassen sich gewinnen, indem der Geist innerlich mehrere (durch die Wahrnehmung gegebene) Dinge gleichzeitig schaut, und deren Uebereinstimmungen, Unterschiede und Gegensätze erkennt.[6] Das ist jedoch eine Aeusserung, die als für Spinoza allgemeingiltig unverständlich ist; denn er nimmt adäquate Ideen an, zu denen er auf andere Weise gelangt, und zu denen er auf jenem Wege auch nicht gelangen könnte. Die adäquaten Ideen z. B., welche aus den notiones communes entspringen, werden anders gewonnen, ebenso auch diejenigen, welche sich auf das Selbstbewusstsein beziehen.

[1] De Intell. Emend. p. 21. cf. Descartes Pr. I, 43.
[2] Prin. Ph. P. I, § 45,
[3] Eth. II, 43, dem. ad finem.
[4] Eth. II, 43.
[5] Eth. II. 49, sch.
[6] Eth. II, 29, sch.

Diese sind zwar in gewissem Sinne „Ideen“ von Körpereigenschaften,[1] aber nicht so, dass die in Betracht kommenden Eigenschaften bekannt,[2] und dass die entsprechenden adäquaten Ideen durch ein thatsächliches Vergleichungsverfahren zustande gekommen wären. Es wird vielmehr als selbstverständlich angenommen, dass man nicht verpflichtet sei, in den einzelnen Fällen die Herkunft der Ideen zu berücksichtigen, sondern nur ihre Klarheit und Deutlichkeit, weil klare und deutliche Ideen ohne Weiteres adäquat und wahr sind. Unter ihnen finden sich deswegen Ideen, die nicht Vorstellungen (im richtigen Sinne) von Körpereigenschaften sind. Deswegen kann Spinoza auch, trotz der oben angeführten und anderer Stellen, die eine Deutung im Sinne des psychologischen Empirismus zulassen, stillschweigend annehmen, dass die Vernunft durch ihre selbstständige Thätigkeit unabhängig von der Erfahrung klare und deutliche Begriffe bilden kann, und dass diese notwendiger Weise wirklichen Gegenständen entsprechen.[3] Die ontologischen Beweise für das Dasein Gottes z. B., auf welche wir zurückkommen werden, setzen diese Annahme voraus. Sein Rationalismus in dieser Hinsicht und in anderer Hinsicht wurde durch das seiner Zeit eigene Vorurteil beeinflusst, das in der Mathematik das Vorbild aller Wissenschaften erblickte. Ein Vorurteil sagen wir; denn die unfehlbare Giltigkeit des mathematischen Verfahrens erschien allen leitenden Denkern jener Zeit so bedeutungsvoll, dass sie die mathematische bezw. geometrische Methode auf die Gebiete anderer Wissenschaften zu übertragen versuchten, ohne eine Kritik der Bedingungen und Voraussetzungen zu unternehmen, unter denen eine derartige

---

[1] Hier treffen wir wieder die oben besprochene unklare Bestimmung vom Verhältnis zwischen „Idee“ und Objekt, Geist und Körper, wonach eine Idee ein unbewusstes „Objekt“ im menschlichen Körper besitzen kann. Diejenigen adäquaten Ideen also, welche nicht Vorstellungen von erkannten Körpereigenschaften sind, entsprechen auf irgend eine Weise diesen unbewussten und unerkannten Eigenschaften (bezw. Vorgängen). Nur in diesem Sinne sind sie „Ideen“ von Eigenschaften der Körperwelt.

[2] Das Allgemeine hierüber s. Eth. III, 2, sch. pp. 121—2.

[3] Eth. II, Def. 4: das geht aus der Definition der adäquaten Ideen hervor: Per ideam adaequatam intelligo ideam, quae, quatenus in se sine relatione ad objectum consideratur, omnes verae ideae proprietates sive denominationes intrinsecas habet.

Uebertragung berechtigt wäre. Spinoza selbst kündigt seine Befangenheit im mathematischen Vorurteil bekanntlich schon in der Darstellungsform seines Hauptwerkes an, dessen Titel lautet: „Ethica ordine geometrico demonstrata". Er beabsichtigte dementsprechend „Gott", „Geist" und „die menschlichen Handlungen" zu betrachten, „ac si quaestio de lineis, planis aut de corporibus esset."[1]

Daher nimmt er zum Ausgangspunkt Axiome und Definitionen. Die Mannigfaltigkeit der Axiome, die sich in der Ethik finden, ergiebt sich daraus als berechtigt, dass man, nach Spinozas Methodenlehre, bei ganz einfachen Ideen niemals in Irrtum geraten kann, und dass es eine Mehrheit von solchen Ideen giebt.[2] Eine gleich wichtige Rolle spielen die Definitionen. Auf die Frage wie sie gebildet werden sollen, antwortet er: eine vollkommene Definition soll das innerste Wesen eines Dinges ausdrücken, so dass daraus alle spezielleren Eigenschaften des Dinges gefolgert werden können. „Definitio ut dicatur perfecta, debebit intimam essentiam rei explicare."[3] Es handelt sich nur um eine Hilfsbedingung für die Erfüllung dieser allgemeinen Forderung, wenn Spinoza verlangt, dass die Definition eines endlichen Dinges die nächste Ursache desselben einschliesse. Dementsprechend müssen wir den Kreis z. B. folgender massen definieren: Er ist eine Figur, die von einer beliebigen Linie beschrieben wird, von welcher das eine Ende fest, das andere beweglich ist.[4] Diese Definition fasst offenbar die nächste erzeugende Ursache in sich, und lässt, meint Spinoza, alle Eigenschaften des Kreises aus sich ableiten. Wenn es sich nicht um geometrische Figuren, sondern um reale Dinge handelt,

[1] Eth. III. Vorrede am Schluss. cf. Eth. I. Appendix p. 68 „Nisi Mathesis . . . aliam veritatis normam hominibus ostendisset ct.

[2] De Int. Emend. p. 19—20. „. . . omnis confusio inde procedat, quod mens rem integram aut ex multis compositam, tantum ex parte noscat, et notum ab ignoto non distinguat: praeterea quod ad multa „quae continentur in unaquaque re, simul attendat sine ulla distinctione; — inde sequitur primo, quod si idea sit alicujus rei simplicissimae, ea non nisi clara et distincta poterit esse."

[3] De Int. Emend. 29: „Talis requiritur conceptus rei, sive definitio ut omnes proprietates rei, dum sola, non autem cum aliis conjuncta spectatur, ex ea concludi possint." cf. Eth. III, 4. dem.

[4] De Eemend. Int. p 29.

dann ist die erforderliche nächste Ursache oft das, was in Bezug auf die betreffenden Dinge das Allgemeine darstellt. — Hierbei ist zu beachten, dass Spinoza mit dem Wort „res“ nicht ausschliesslich die Dinge im gewöhnlichen Sinne bezeichnet, sondern auch die Eigenschaften der Dinge, insbesondere deren gemeinsame Eigenschaften. Diese letzteren Dinge, die gemeinsamen Eigenschaften, sind „ewig“, da sie so zu sagen „allgegenwärtig“ sind, und deshalb nach seiner Meinung von der Existenz der veränderlichen Dinge unabhängig. Sie sind zwar Einzeldinge (singularia), aber allgemeine Einzeldinge (universalia). Beispiele von ihnen würden vermutlich (er selbst hat uns keine gegönnt) die Ausdehnung, die Bewegung u. s. w. sein. Sie fallen also mit jenen „notiones communes“, die wir oben kennen gelernt haben, zusammen. Von derartigen Einzeldingen sind nach Früherem klare und deutliche Ideen ohne Schwierigkeit zu gewinnen. Wenn wir nun diese Begriffe einmal besitzen, so können wir, meint er, daraus die Wesen der veränderlichen Einzeldinge erschliessen, wenn auch nicht die Bedingungen der Existenz und des Vergehens derselben. Sie sind, wohlbemerkt, aus den ewigen Dingen abzuleiten, und niemals aus den Daten, die in der Sinneswahrnehmung eines einzelnen vergänglichen Dinges gegeben sind. Dieses Verfahren setzt die Annahme voraus, dass jede Idee Folgen aus sich ableiten lässt und jedes Ding — auch jedes ewige Ding trotz seines eigentümlichen Charakters — Wirkungen ausübe, d. h. andere Dinge erzeugen müsse.[1] Demnach sind die Begriffe der Einzeldinge der Sinnenwelt Folgen aus den Begriffen oder Definitionen der ewigen Dinge, und die Essenzen jener Einzeldinge Wirkungen der ewigen Dinge selbst. „Haec [intima essentia rerum] vero tantum est petenda a fixis atque aeternis rebus, et simul a legibus in iis rebus, tanquam in suis veris codicibus inscriptis, secundum quas omnia singularia et fiunt et ordinantur; imo haec mutabilia singularia adeo intime atque essentialiter (ut sic dicant) ab iis fixis pendent, ut sine iis nec esse nec concipi possint.“

Die ewigen Essenzen der empirischen Dinge aus jenen ewigen Dingen abzuleiten ist die eigentümliche Funktion der

[1] Eth. I, 36. Nihil existit, ex cujus natura aliquis effectus non sequitur. cf. Eth. I, 16, dem.

„scientia intuitiva“ oder dritten Stufe der Erkenntnis. Spinoza hypostasierte zuerst die allgemeinen Eigenschaften der körperlichen Welt, und deutete sie als die allgemeinen Gründe für die Beschaffenheiten der Einzeldinge. Er setzte demnach voraus, dass jene Eigenschaften so vollständig zu begreifen seien, dass die Einzeldinge sich als notwendige Konsequenzen derselben ergeben würden, und zwar durch eine intellektuelle Anschauung, ein „unformuliertes Denken“.[1]

Aus dem Gesagten ergiebt sich, dass Spinoza den Kausalzusammenhang als einen Folgezusammenhang analytischen Charakters auffasst. Diese grundlegende Voraussetzung kommt zum reinsten Ausdruck an einigen Stellen der Ethik, wo es heisst: „Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio causarum,“[2] und „Effectus cognitio a cognitione causae dependet et eandem involvit“.[3] Er nimmt also an, dass eine Wesensgemeinschaft zwischen Ursache und Wirkung, Erzeugendem und Erzeugten bestehen muss. Er setzt überdies voraus, was sich durch die Entwickelung der Philosophie seit ihm als irrtümlich herausgestellt hat, dass nämlich unsere Erkenntnis das Wesen der Dinge erfassen könne, dass wir demzufolge durch Analyse unserer Begriffe von Dingen die ihnen eigenen Wirkungen finden und voraussagen können. Es ist eine Konsequenz dieser Annahme, dass wir keine Kausalbeziehung zwischen Gegenständen annehmen dürfen, deren Begriffe nichts Gemeinsames enthalten.[4] Daher können die Ausdehnung und das Denken, Leib und Seele, welche heterogen sind, keine Wirkung auf einander ausüben.

Auch bei Descartes war die Annahme vorhanden, dass der Kausalzusammenhang ein Folgezusammenhang analytischen Charakters sei, wenn auch die Konsequenzen, namentlich in Bezug auf das Verhältnis zwischen Leib und Seele, nicht gezogen wurden, und erst bei Philosophen seiner Schule einerseits zu der Lehre vom Occasionalismus und andererseits zum Spinozischen Parellelismus führten.

---

[1] Eth. II, 40, sch. 2.

[2] Eth. II, 19, u. 20, dem. Vgl. Eth. II, 7.

[3] Eth. I, Axiom 4.

[4] Eth. I, pr. 3: „Duae res nihil comune inter se habent, earum una alterius causa esse non potest.“

Hinsichtlich Spinozas Auffassung des Kausalzusammenhanges heben wir eine in den obigen Ausführungen angedeutete Voraussetzung noch deutlicher hervor. Indem Spinoza die hypostasierten Allgemeinbegriffe als Ursachen der untergeordneten Dinge ansieht, wird das Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung identisch mit dem zwischen Allgemeinem und Besonderem. Daher werden unter Umständen Gattung und Ursache Wechselbegriffe. „Unde haec fixa et aeterna, quamvis sint singularia tamen ob eorum ubique praesentiam ac latissimam pontentiam, erunt nobis tanquam universalia, sive genera, definitionum rerum singularium mutabilium, et causa proximae omnium rerum.[1] Für Spinozas Kosmologie wird diese Annahme von durchgängiger Bedeutung.

Diesen Voraussetzungen gemäss war Spinoza der Ueberzeugung:

1. dass es möglich sei, das Wesen, „welches die Ursache aller Dinge ist", zu bestimmen und zu definieren;

2. dass aus diesem Begriff „die Essenzen" aller Dinge der Natur abzuleiten seien;[2]

3. dass die so gewonnene „verstandesmässige" Ordnung von Begriffen der objektiven Natur entspreche, unser Geist also zu einem Spiegel der Natur werde: „nam et ipsius essentiam, et ordinem et unionem habebit objective (d. h. subjectiv)." [3]

Es ist aber wohl zu beachten, dass wenn Spinoza hier von der Ordnung der Dinge spricht, nur die der „ewigen" oder „allgemeinen" gemeint ist, keineswegs die der einzelnen „veränderlichen" Dinge, also etwa nur die logische Ordnung von Gattungen und Arten. „Sed notandum me hic per seriem causarum et realium entium non intelligere seriem rerum singularium mutabilium, sed tantummodo seriem rerum fixarum aeternarumque." Spinoza hat von vornherein darauf verzichtet, die zeitliche Reihenfolge der empirischen Einzeldinge begreiflich zu machen. „Seriem enim rerum singularium mutabilium impossibile foret humanae imbecillitati assequi, cum propter earum

---

[1] De Intell, Emend. 31.

[2] De Intell. Emend. p. 13, patet iterum quod, ut mens nostra omnino referat naturae Exemplar, debeat omnes suas ideas producere ab ea, quae refert, originem et fontem totius naturae.

[3] De Int. Emend. p. 30. cf. p. 28.

omnem numerum superantem multitudinem, tum propter infinitas circumstantias in una et eadem re, quarum unaquaeque potest esse causa, ut res existat, aut non existat.“ [1]

Das sind die Grundzüge der logischen Theorie Spinozas. Freilich ist sie von ihm auf Grund seines mathematischen Vorurteils nicht speziell ausgearbeitet. Sie ist für ihn ein unvollständig entwickeltes Ideal, das ihm vorschwebte und ihn fortwährend beeinflusste, aber zu einer vollständigen Verwirklichung nie gelangte.

Bezüglich der oben besprochenen „dritten Art des Erkennens“, welche eine so grosse Rolle in seiner Theorie spielt, gesteht er in dem früheren Werk, das wir zunächst vielfach citiert haben: „Ea tamen, quae hucusque tali cognitione potui intelligere, perpauca fuerunt. [2] Hätte man ihn um ein konkretes Beispiel gebeten, so hätte er „perpauca“ mit „nihil“ ersetzen müssen. [3] Auch am Ende seines bewunderungswürdigen Denkerlebens hätte er nichts anderes gesagt.

---

[1] De Intell. Emend. p. 30.

[2] De Int. Emendatione p. 8.

[3] Nach Kort. Verhandeling 2. Teil, Vorrede, Anm. 12 könnte man freilich annehmen, dass er das Wesen des menschlichen Körpers bestimmt hatte, und zwar als bestehend aus Bewegung und Ruhe im Verhältnis von 1 : 3: Zodanig een lichaam dan, deze zijne proportie als e g. van 1 tot 3, hebbende en behoudende, zo zal de ziel en't lichaam zijn gelijk het onze nu is.

Spinozas Gottesbegriff.

Kapitel I.

Spinozas Definition der Substanz und sein Problem.

Aristoteles' Auffassung der Substanz war bis in die neuere Zeit hinein für alle leitenden Denker massgebend. Die bekannteste seiner Definitionen lautet: *ουσία δέ 'εστιν ή κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἣ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτ' ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν · οἷον, ὁ τις ἄνθρωπος, ἢ ὁ τις ἵππος.*

Das Wort *οὐσία* bedeutet buchstäblich zwar nur „Das Seiende" und hat auch bei Aristoteles diesen weiten Sinn. Hier aber wird der Ausdruck durch den Zusammenhang so bestimmt, dass dessen Sinn nicht zu verkennen ist, und man hat von jeher und mit Recht diese Stelle als die eigentlich Aristotelische Definition der Substanz zitiert. Das ontologische Subjekt wird zwar von dem logischen nicht reinlich unterschieden; aber wenn wir von diesem Umstand absehen, so ist die Substanz (um das ontologisch Wesentliche hervorzuheben) das Einzelding und zwar sozusagen das Einzelding an sich, der Träger der Eigenschaften u. s. w., der aber selbst von keinem Subjekt getragen wird.

Es giebt aber bei Aristoteles andere Bestimmungen der Substanz, welche sich schwerlich mit der obigen Definition in Einklang bringen lassen — unter anderen die Charakterisierung der Substanz als *ὂν χωριστόν*, ein von allem anderen getrennt Existierendes.[1]

---

[1] Man vgl. auch hierüber Dr. W. Freytag, „Die Substanzenlehre Lockes", Halle 1899, Einleitung, wo die Schwierigkeiten des Aristotelischen Substanzbegriffes erörtert werden.

Nach dem Sinne der oben angeführten Aristotelischen Definition wird die nachstehende der Summa Theologiae von Thomas von Aquino entnommene Definition gebildet: Substantia est ens per se subsistens,[1] was näher bestimmt wird durch den Satz: illa enim subsistere dicimus quae non in aliis sed in se existunt.[2] Im scheinbaren Anschluss an die Aristotelische Bestimmung der Substanz als *χωριστόν* wurde bei anderen Definitionen der Ausdruck „existiert in sich selbst" durch „bedarf nichts anderes, um existieren zu können" ersetzt. In dieser Form lautet der Satz bei Joh. Damascenus: *ἡ οὐσία ἐστὶ πρᾶγμα αὐθύπαρκτον μὴ δεόμενον ἑτέρου πρὸς σύστασιν.*[3] So auch J. Martini, der die Substanz als „rem per se subsistentem nec indigentem alterius ope ut sit", definiert.[4] Bei Suarez finden wir eine Vereinigung der beiden Fassungsweisen: „substantia ita substat accidentibus ut non indigeat ipsa simili sustentaculo.[5] Bei Descartes treten zwei Definitionen auf; die eine weicht von der älteren Auffassung nicht wesentlich ab: Omnis res cui inest immediate, ut in subjecto, sive per quam existit aliquid quod percipimus, hoc est, aliqua proprietas, sive qualitas, sive attributum, cujus realis idea in nobis est, vocatur substantia;[6] die zweite wird in den Principia angegeben: Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nullâ aliâ re indigeat ad existendum.[7] Nach letzterer Definition, welche die von Joh. Damascenus wiederholt, ist die Substanz, genau genommen, nicht mehr das, was kein Subjekt braucht, sondern das, was überhaupt keines anderen Seienden bedarf, um existieren zu können. Der Tragweite dieses Ausdrucks war schon Descartes sich halb bewusst, da er ausführt, Gott allein könne Substanz im eigentlichsten Sinne sein.

Bei Spinoza endlich heisst es: Per substantiam intelligo

---

[1] Sum. th. I, qu. 3, art. 5.

[2] Sum. th. I, qu. 29, art. 2.

[3] Siehe Freudenthal, „Spinoza und die Scholastik" in „Philosophische Aufsätze, Ed. Zeller gewidmet".

[4] Metaphys. p. 487.

[5] Disp. XXX, p. 299, cf. Freudenthal.

[6] Def. 5, Resp. ad, 2 Obj. Rationes more geom. dispostae.

[7] Prin. Philos. I, 51.

id quod in se est und per se concipitur; hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei a quo formari debeat.[1] Diese Fassung, indem sie die Phrase „in se est" wieder aufnimmt, nähert sich der alten Aristotelischen Definition mehr als der letzt angeführten von Descartes. Aehnlich wie die Aristotelische stellt auch sie ein Gemisch von logischen und metaphysischen Bestimmungen dar. Die Substanz ist „in se" und auch „per se concipitur"; allein wegen Spinozas ausgesprochener und ernst genommener Annahme der Korrelation zwischen Denken und dem Seienden tritt die ontologische Bestimmung so weit in den Hintergrund, dass sie in der Erläuterung: hoc est id, cujus conceptus etc. gar nicht zum Vorschein kommt. Der Sache nach aber bleibt Spinoza in Uebereinstimmung mit der zweiten Definition Descartes; denn er meint, die Substanz sei das selbständig existierende, und zwar nicht im Sinne des „In-keinem-Subjekt-seins", sondern im Sinne des schlechthin Voraussetzungslosen, des Unbedingten. Spinoza also nimmt es mit derjenigen Form der traditionellen Definition ernst, welche die Substanz als das selbständig existierende bezeichnet und, indem er daraus die Konsequenzen zieht, hebt er die Inkonsequenz in den Folgerungen aus den überlieferten Bestimmungen auf.

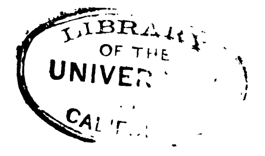
Bis auf Spinoza war es üblich, neben einer unendlichen Substanz oder Gott eine Vielheit von endlichen Substanzen anzunehmen. Da aber die endlichen Substanzen in irgend einer Weise von Gott abhängen sollten, mussten sie gemäss der zweiten Form der Definition ihren eigentlichen Substanzcharakter verlieren, also zu Quasi-Substanzen werden. Der Gedanke, dass die endlichen Dinge in keinem Sinne Substanzen sind, und dass nur das Absolute Substanz sein kann, lag nahe, um so näher, als Descartes schon alle Dinge auf nur zwei endlichen Substanzen (oder Substanzarten) bezogen und sogar diese zwei sachlich verneint hatte, indem er sagte: substantia quae nullâ plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus... Atque ideo nomen substantiae non convenit Deo et illis (substantiis) univoce.[2]

---

[1] Eth. I, def, 3.

[2] Prin. Phil. I, 51.

Mit der Annahme nur einer Substanz aber ist noch nicht die in unserer Erkenntnis gegebene Vielheit von Dingen als Affektionen dieser Substanz gesetzt. Man hätte die Zweideutigkeit des Cartesianischen Substanzbegriffs formell überwinden können, wenn man die Bezeichnung Substanz auf einen transscendenten Gottes bezogen, und, ohne die geläufige Schöpfungsund Erhaltungshypothese aufzugeben, eine neue Deutung für die relativen Selbständigkeiten der Welt erfunden hätte. Aber eine solche Auffassung des Verhältnisses zwischen dem Absoluten und der Welt liegt ausserhalb des Weges des Spinozischen Denkens. Ursprünglich bezog sich der Substanzbegriff auf die Dinge der Welt, und die Vorstellung der Substanz ist in der That an alle unsere Begriffe von Dingen gebunden. Der Gedanke also, dass die Dinge der empirischen Welt Substanzen gänzlich entbehren könnten, wäre der realistischen Anschauungsweise Spinozas als Ungedanke erschienen. Für ihn steht die überlieferte Gliederung alles Wirklichen in Substanzen und deren Accidenzen[1] fest; nur ändert er die Terminologie und ersetzt „Accidenzen" mit „modi" (nach Descartes)[2] oder mit „affectiones", nam in rerum natura, sagt er wiederholt, nihil datur praeter substantias eorumque affectiones.[3] Wenn also das Absolute allein als Substanz anzusehen ist und die endlichen Dinge keine Substanzen mehr sind, so drängt sich der Gedanke unvermeidlich vor, dass die Dinge nur Affektionen sind, und zwar Affektionen der einen Substanz. Dementsprechend entstand für Spinoza das Problem, das Wesen aller Dinge auf ein einziges Wesen, und zwar auf das Absolute, so zurück zu führen, dass sie sich als Bestimmungsstücke desselben begreifen lassen; oder, wenn man will: das Wesen aller Dinge so aus einem einzigen absoluten Wesen abzuleiten. Denn die Richtung des Verfahrens, ob vom Allgemeinen zum Besonderen oder umgekehrt, war für das Problem gleichgiltig; und Spinoza verfuhr in der That in beiden Richtungen. Wegen seines Rationalismus war er, wie gezeigt, dem Weg vom Allgemeinen zum Besonderen mehr geneigt; thatsächlich aber musste er, wie alle



[1] Epis. IV.
[2] Cog. Met. I, Cap. 1.
[3] Eth. I, 6, cor.

Philosophen, welche der deduktiven Methode folgten, das Allgemeine zuerst durch das Besondere bestimmen, um dieses dann daraus zu erschliessen. Eigentlich kam es ihm nur darauf an, die in sich selbst gegründete Existenz und Wesenseinheit des Ganzen auf irgend eine Weise begreiflich zu machen.

Kapitel II.

Formalbestimmungen der der Natur zu Grunde liegenden Substanz.

Spinozas Argumentationen, die wir zunächst wiedergeben wollen, würde den Lesern unserer Zeit natürlich unzulänglich scheinen, wenn sie Spinozas Stellung in dem historischen Zusammenhang der philosophischen Entwicklung nicht in Betracht zögen. Sie stellen scholastische Elemente dar, welche in seine Philosophie übergegangen sind und zeigen, in welchem Grade die selbstständigsten Denker der ersten Periode der neueren Philosophie unter der Herrschaft der Scholastik blieben, auch wenn sie ihre eigenen Gedanken in bewusstem Gegensatz dazu entwickelten.

Diejenigen aber, die als selbstverständlich annnehmen, dass die jetzt anzuführende ontologische Beweisführung Spinozas dieselbe Motivierung hatte, wie die der damaligen und vorangegangenen christlichen Theologie, werden durch eine formale Aehnlichkeit veranlasst, einen wesentlichen Unterschied zu übersehen. Der christliche Ontologismus bezweckte die Begründung der Existenz eines transscendenten Gottes. Für Spinoza dagegen, der „Gott“ „Substanz“ und „Natur“[1] gleichsetzt, ist die Existenz seines „Gottes“ ebenso gewiss, wie die der Welt und sie bedarf des ontologischen Beweises nicht Alle Erkenntnis, nach Spinoza schliesst die Erkenntnis Gottes ein. Seine ontologischen Beweise sind dementsprechend nicht darauf gerichtet, die Existenz seines Gottes zu sichern, obschon er kein Bedenken hegt, diese Beweise als giltig anzusehen auch für dessen Existenz; sondern vielmehr darauf, die Selbst-

[1] Eth. IV, Praefatio p. 180. Deus seu Natura.

existenz und damit die Ewigkeit, die Unendlichkeit u. s. w. der Natur zu begründen. Er wollte nämlich beweisen, dass alle die metaphysischen Prädikate, die Gott als dem Absoluten gewöhnlich zugesprochen werden, der Natur selbst zukommen.

1. Die Selbstexistenz und Ewigkeit der Substanz.

Die Selbstexistenz der Substanz wird auf folgende Weise bewiesen: Substanz ist der Definition nach „das, dessen Begriff den Begriff keines anderen Dinges bedarf.“ Aber das dessen Begriff den Begriff keines anderen Dinges braucht, kann keine Ursache haben, die ausser ihm steht, weil die Ursache in diesem Falle notwendig mitbegriffen sein würde, denn „effectus cognitio a cognitione causae dependet et eandem involvit.“ Da nun Substanz keine äussere Ursache haben kann, muss sie „causa sui“, selbstexistierend sein. Also, ad naturam substantiae pertinet existere.“[1] Dieser Beweis ist freilich ein non sequitur; denn, um folgerichtig zu sein, bedarf er zur Voraussetzung gerade die zu beweisende Existenz der Substanz. Denn, wenn etwas keine äussere Ursache hat, so folgt, dass sie eine innere hat, nur dann, wenn wir voraussetzen, es existiert schon und bedarf auch einer Ursache dieser Existenz. Trotzdem ist es Spinoza mit dem Beweis völlig ernst, und er meint, er habe damit die Existenz eben so wohl als die Selbstexistenz der Substanz bewiesen, obgleich sein Interesse nur an die Begründung der Selbstexistenz geknüpft ist. Er giebt aber stillschweigend zu, dass das Ergebnis dieses Schlussverfahrens nicht über das hinausgeht, was in der Definition der Substanz unmittelbar enthalten ist, und daher stützt er in einer Anmerkung die Selbstexistenz der Substanz direkt auf den reinen ontologischen Beweis. Die Idee der Existenz nämlich gehöre zum klaren und deutlichen Begriff der Substanz (id, quod in se est), folglich existiere sie notwendigerweise in objektiver Wirklichkeit. Der Gedanke, dass die Substanz nicht existiere, würde ein Widerspruch sein. Oder (um den Wortlaut zu variieren), wir können das Wesen irgend eines Gegenstandes ausser der Substanz erfassen, ohne die Existenz desselben zu denken; die

[1] Eth. I, pr. 7.

Existenz ist daher nicht ein Bestandteil seines Inhalts; die Substanz dagegen, ihrer Definition nach, können wir uns nicht vorstellen, ohne dass wir die Existenz in das Wesen derselben hinein denken. Gemäss seiner Lehre von klaren und deutlichen Ideen also ist die Existenz der Substanz in der Substanz selbst, „extra intellectum“ und nicht bloss in unserer Vorstellung. „Si autem homines ad naturam substantiae attenderent, minime de veritate 7. Prop. dubitarent; imo haec Prop. omnibus axioma esset, et inter notiones communes numeraretur. Nam per substantiam intelligerent id, quod in se est et per se concipitur .... Si quis ergo diceret, se claram et distinctam, hoc est veram ideam substantiae habere et nihilo minus dubitare, num talis substantia existat, idem hercle esset, ac si diceret, se veram habere ideam, et nihilominus dubitare num falsa sit. ......“ [1]

Auf diese Weise also wird die Selbstexistenz der Substanz bewiesen. Da nun der Begriff der Selbstexistenz oder der „causa sui“ keine Bedingung des Vergehens einschliesst, sondern das absolute Dasein setzt, so ist die fernere Bestimmung der Ewigkeit eine für Spinozas Denkweise so naheliegende Konsequenz, dass er behauptet, er verstehe unter Ewigkeit nicht anderes, als gerade diese Selbstexistenz. „Per aeternitatem intelligo ipsam existentiam, quatenus ex sola rei aeternae definitione necessario sequi concipitur. [2]

2. Die Unendlichkeit der Substanz.

Aus der Selbstexistenz folgt für Spinoza auch die Unendlichkeit der Substanz. Da der Begriff der Substanz die absolute Setzung der Existenz darstellt, und keine Verneinung oder Beschränkung derselben einschliesst, ist die Substanz notwendigerweise unendlich. [3] Weil das Wort Existenz also eben Existenz bedeutet und keineswegs Nichtexistenz wird das Existierende (die Substanz) als absolut unbegrenzt gesetzt.

Dieser Beweis aber ist zu einfach, um Spinoza zu befriedigen; seine Vorliebe für das syllogistische Verfahren drängt ihn zu einem umständlicheren, wenn auch nicht beweiskräftigeren

---

[1] Sch. II nach Prop. 8. Eth. I.

[2] Eth. I, Def. 8, cf. Cogitata Metaphysica Pars I, Cap. IV, Ep. XII, Eth. I, 19 dem.

[3] Eth. I, pr. 8, sch. 1.

Argument. Er macht stillschweigend die irrige Vorraussetzung, dass derselbe Inhalt einer Mehrheit von Gegenständen nicht zugehören kann[1] und zieht dann die Konsequenz, dass es mehrere Substanzen derselben Natur nicht geben kann. Aus diesem Umstande wiederum folgt, dass die Substanz nicht endlich sei; denn, wenn sie endlich wäre, so müsste sie durch eine andere Substanz gleicher Natur begrenzt sein, da wir unter „Endliches“ nichts Anderes verstehen als das, was durch Aehnliches begrenzt wird.[2] Es giebt aber zwei Substanzen gleicher Natur nicht. Also die Substanz ist unendlich.

Spinoza glaubt weiter, direkt aus dem Begriff der Substanz folgern zu können, dass es nur eine derselben Natur gebe: Eine Ursache sei erforderlich, nicht nur für die Natur eines Dinges, sondern auch für die Existenz jedes Exemplares derselben. Diese Ursache (dieser Grund) für die bestimmte Anzahl der Individuen aber sei niemals in dem Begriff des Dinges gegeben; sie sei ausserhalb desselben. Es könne also als ein allgemeines Prinzip angenommen werden: wenn es mehrere Individuen derselben Natur giebt, so ist die Ursache (der Grund) für diese Mehrheit ausserhalb des Dinges resp. seines Begriffes. Die Substanz aber sei causa sui, ihr Begriff enthält ihre Ursache, und sie erfährt keine Einwirkung von aussen. Demnach könne es in diesem Falle keine Ursache für eine Mehrzahl von Exemplaren geben. Also nur eine Substanz derselben Natur existiere.[3]

---

[1] Eth. I, 5, dem. „Si darentur plures distinctae, deberent inter se distinqui vel ex diversitate attributorum, vel ex diversitate affectionum. Si tantum ex diversitate attributorum, concedetur ergo, non dari nisi unam ejusdem attributi. At si ex diversitate affectionum, cum substantia sit prior natura suis affectionibus, depositis ergo affectionibus, et in se considerata, hoc est vere considerata, non poterit concipi ab alla distinqui, hoc est, non poterunt dari plures, sed tantum una. — Dass sein Beweis jene Voraussetzung als ein allgemeines Prinzip enthält, dessen ist er sich nicht klar bewusst (vgl. z. B. I, 8, sch. 2). Der Umstand, dass es sich nur um die Substanz handelt und nicht um irgend Etwas, lenkt scheinbar seine Aufmerksamkeit von dem Allgemeincharakter der Voraussetzung ab. Dazu kommt, dass auch die Umdeutung des Wortes „distinctae“ ihm den wahren Charakter seines Verfahrens verhüllt. Denn „distinctae“ ist in dem Beweis zweideutig; es heisst erstens „begrifflich (inhaltlich) unterscheidbar“ und zweitens „getrennt von einander existierend“, also „zählbar“.

[2] Eth. I, Def. 2. [3] Eth. I, 8, sch. II.

Ferner: die Substanz ist unendlich in einem eigentümlichen Sinne. Sie ist es nicht nur in einer einzigen Gattung (wie es z. B. die Ausdehnung ist, welche die Möglichkeit anderer unendlichen Dinge verschiedener Gattungen zulässt), sondern sie ist absolut unendlich, also allumfassend. Oder, wenn wir sie als Gattung auffassen wollen, so ist sie, als unendliche Existenz, eine Gattung, die nicht bloss alle uns bekannten Arten von relativen Unendlichen, sondern unendlich viele solche Arten umfasst. Sie besteht also aus unendlich vielen „Attributen", deren jedes in seiner Art unendlich ist, und eine Wesensbestimmung derselben ausmacht.

Zu diesem Ergebnis kommt Spinoza auf Grund einer Voraussetzung, die auch in dem zuerst angeführten Beweis versteckt enthalten ist, nämlich „quo plus realitatis aut esse unaquaeque res habet, eo plura attributa ipsi competunt.[1] Der Satz aber ist scholastischen Ursprungs und enthält dasselbe Wortspiel, das wir eben besprochen haben, wo Spinoza die Selbst-Existenz aus dem affirmativen Charakter des Begriffes der Existenz schliesst. Nur ist es hier der andere Sinn des zweideutigen Wortes „unverneinte Existenz", der ihm dient. Die unbedingt bejahende „Existenz" hiess dort die Ausscheidung der Vergänglichkeit; hier wird sie ihrem Umfange nach gedacht, und dementsprechend bedeutet sie, dass unendlich viele attributive Prädikate der Substanz zugesprochen werden müssen und dass sie kein sachlich verneinendes Prädikat vertragen kann: „ad ejus essentiam pertinet, quicquid essentiam exprimit et negationem nullam involvit."

Es würde nicht zweckmässig sein, alle die Variationen seines Ontologismus, die Zweideutigkeiten und fremdartigen Voraussetzungen, welche dadurch veranlasst werden, hier anzuführen. Es kommt uns nur darauf an, das Wesentliche seiner Auffassung des Absoluten festzustellen, und das Verhältnis dieser Auffassung zum religiösen Bewusstsein zu bestimmen. Es genüge für alles Uebrige also die Bemerkung, dass Spinoza meint, er hätte die eben angeführten Beweise für die absolute Unendlichkeit der Substanz entbehren können, denn er hätte, was auf dasselbe hinausläuft, die Existenz der absolut unendlichen Sub-

---

[1] Eth. I, 9.

stanz direkt beweisen können, und zwar aus dem Begriff eines absolut unendlichen oder höchst vollkommenen Wesens, da Nicht-Existenz eine Beschränktheit und eine Unvollkommenheit einschliesst.[1] Er bietet auch einen Beweis „a posteriori" für die Existenz der unendlichen Substanz dar, also für die Unendlichkeit der Substanz: Wir wissen a posteriori, dass Dinge existieren. Wenn nun die endlichen Dinge, die wir erkennen, die „Macht" zu existieren hätten und das Unendliche sie nicht hätte, so würde das Endliche mächtiger als das Unendliche sein, was ungereimt wäre.

3. Die Alleinigkeit der Substanz.

Dass es nach Spinoza mehrere Substanzen desselben Attributes nicht geben kann, haben wir schon gesehen; dass es schlechterdings keine Mehrheit von Substanzen geben kann, ist noch nicht festgestellt worden. Diese Annahme folgt aber aus den bisherigen Bestimmungen unvermeidlich. Ist die Substanz „absolut" unendlich, darf ihr kein Attribut abgesprochen werden, so würde eine hypothetische zweite Substanz keine Attribute haben, die nicht schon der unendlichen Substanz zukommen, und es würde dementsprechend mehrere Substanzen desselben Attributes geben. Es giebt also nur eine Substanz.[2]) Dieser Beweis für die Alleinigkeit der Substanz geht also auf den in Lehrsatz 5 enthaltenen Fehlschuss zurück, den wir oben besprochen haben.

Spinoza glaubt aber die Einheit der Substanz als eine ganz eigentümliche auffassen zu müssen. Streng genommen ist es nämlich nicht richtig sie numerisch zu fassen. Wir erfassen die Dinge unter dem Gesichtspunkt der Zahl nur, nachdem sie in eine gemeinsame Gattung gebracht worden sind. „Res enim sub numeris, nisi postquam ad commune genus radactae fuerunt,

[1] Eth. I, pr. 11, Dem. 2 Idem, dem. 3. Dieser Beweis stellt für diesen Teil seiner Lehre ein charakteristisches Wortspiel dar. Es wird behauptet: „Posse non existere impotentia est, et contra posse existere polentia est". Die Evidenz dieses „selbstverständlichen" Satzes (er ist „per se notum") liegt offenbar in Nichts Anderem als der etymologischen Verwandtschaft von „Posse" und „potentia". „Posse" hat aber im vorliegenden Zusammenhang einen problematischen Sinn, und sein korrelatives Nomen ist possibilitas und nicht potentia. cf. Ep. 35, IV°.

[2] Eth. I, 14.

non concipimus.[1] Die Substanz aber darf nicht so aufgefasst werden, als ob sie eine neben anderen wäre und mit ihnen unter einer gemeinsamen Gattung stände. Die Einheit „unitas" sei nur Denkweise, wodurch wir ein Ding von anderen scheiden, die mit ihm in irgend welcher Beziehung übereinstimmen: „tantum modum cogitandi esse, quo rem ab aliis separamus, quae ipsi similes sunt, vel cum ipsa aliquo modo conveniunt." Es kann also die Substanz nur höchst umpassend als „eine" oder „einzige" (unum vel unicum) bezeichnet werden.[2]

4. Die Unveränderlichkeit der Substanz.

Zu den formalen Bestimmungen des Spinozischen Substanzbegriffe gehört auch die der Unveränderlichkeit. Diese folgt als eine unvermeidliche Konsequenz aus der ganzen Denkweise Spinozas. Er ist bestrebt, das Absolute als einen Inbegriff von logischen Beziehungen aufzufassen. Die logischen Beziehungen aber sind nicht zeitlich, und in diesem Sinne etwa „ewig" zu nennen, d. h. sie müssen nach den Bedingungen unseres Denkens als notwendig und unaufhebbar, und somit keinem Wechsel unterworfen, betrachtet werden. Die Substanz muss also für Spinoza unveränderlich sein und damit auch ihre Attribute, die Nichts Anderes sind als verschiedene Ausdrücke ihres Wesens.[3] Dennoch würde es unrichtig sein, diese Unveränderlichkeit auf moralische Eigenschaften zu beziehen, wie immer in der christlichen Theologie üblich gewesen ist; denn nach Spinoza dürfen, wie wir später sehen werden, keine moralischen Attribute dem Absoluten beigelegt werden.

5. Die Vollkommenheit der Substanz.

Eine weitere Bestimmung der Substanz ist die Vollkommenheit. Dieser geläufige Begriff bedeutet bei Spinoza zunächst nichts Anderes als Realität; Per realitatem et perfectionem idem intelligo.[4] Ens perfectissimum also fällt mit ens realissimum zusammen, welches bei Spinoza, indem er einen scholastischen Gedanken weiterbildet, zu einem Wesen wird,

---

[1] Ep. 50.
[2] Cog. meta. I, Cap. 6 und Epis. 50.
[3] Eth. I, 20, cor. 2. Deum, sive omnia Dei attributa, esse immutabilia.
[4] Eth. II, def. 6.

dem unendlich viele reale Attribute beigelegt werden. „Wenn das Wesen unendlich ist, führt er in der Korte Verhandeling aus, so müssen auch seine Attribute unendlich (viel) sein: und gerade das ist es, was wir ein vollkommenes Wesen nennen."[1] Da aber die Realität eines Gegenstandes nach Spinoza im Verhältnis zu dem Umfang desselben zunimmt, und da jede Bestimmung des Inhalts eine Beschränkung des Umfanges herbeiführt (omnis determinatio est negatio), so folgt als eine unvermeidliche Konsequenz die Gleichsetzung der beiden Begriffe, um die es hier sich handelt, mit der Unbestimmtheit: ens realissimum = ens perfectissimum = ens absolute indeterminatum. Wie Spinoza den von ihm umgebildeten Begriff des ens realissimum mit dem des ens absolute indeterminatum vereinigt, wird in einem späteren Zusammenhang erklärt werden. Es kommt uns hier nur darauf an, deutlich hervorzuheben, dass die Vollkommenheit als Bestimmung der Substanz bei Spinoza von der schon erörterten Unendlichkeit gar nicht zu unterscheiden ist.

6. Die Substanz als Ursache.

Endlich ist die Substanz die Ursache alles Wirklichen, und zwar zuletzt die alleinige Ursache. Sie wird dementsprechend die absolute erste Ursache[2] von allen anderen Dingen und, wie wir gesehen haben, auch die Ursache ihrer selbst genannt. Sie ist demzufolge eine freie Ursache,[3] in dem Sinne, dass sie keine Nötigung von aussen erfahren kann. Die Bezeichnung „wirkende Ursache"[4] kommt ihr ebenfalls zu. In allen diesen Beziehungen nun ist sie eine innewohnende Ursache.[5] Auch hierüber werden wir uns noch des Weiteren zu verbreiten haben.

---

[1] Deel I, Cap. II, 11—12 — „. . . aan een wezen 't welk eenige wezentheyd heeft, moeten eygenschappen gezet worden, en zo veel wezentheyd als men het meer toeschrijft, zo veel eygenschappen moet men het ook meer toeschrijven en gevoglijk, zo helt wezen oneyndelijk is, zo moeten ook zijne eigenschappen oneyndelijk zijn, en even dit is het det wy aen volmaakt wezen noemen.

[2] Eth. I, 16, cor. 3. — Deum esse causam absolute primam.

[3] Eth. I, 17, cor. 2. — Solum Deum esse causam liberam.

[4] Eth. I, 16, cor. 1. — Causam efficientam.

[5] Eth. I, 18, causa immanens.

Wenn man die bisher besprochenen Bestimmungen der Spinozaschen Substanz überblickt, so wird es deutlich, dass sie mit den metaphysischen Bestimmungen des überlieferten Gottesbegriffes übereinstimmen. Insofern also ist Spinoza berechtigt, wenn er seine Substanz Gott nennt und sagt: Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit. Indessen schon das historische Schicksal seiner Lehre giebt zu der Erinnerung Anlass, dass wir wegen dieser Uebereinstimmungen den Inhalt des christlichen Gottesbegriffes in den Spinozas nicht hineinlesen dürfen. Es ist im Auge zu halten, dass die bisher betrachteten Bestimmungen bloss formale sind, und keineswegs den sachlichen Inhalt des Gegenstandes verraten. An und für sich also haben sie nur geringe Bedeutung für das religiöse Bewusstsein überhaupt. Erst aus den materialen Bestimmungen des Absoluten lässt sich Spinozas Stellung zur Religion richtig verstehen. Die materialen Bestimmungen des Spinozischen Gottesbegriffes aber werden durch die unendlich vielen Attribute (unter denen Ausdehnung und Denken) gegeben. Wir wollen also zunächst Spinozas Attributenlehre betrachten.[1])

---

[1] Die Arbeit ist als Heft XII der Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, herausgegeben von B. Erdmann, im Verlage von Max Niemeyer in Halle a. S. erschienen.



Lebenslauf.

Am 16. August 1861 zu Clayton, im Staate Illinois der Vereinigten Staaten von Nordamerika, als Sohn des Pastors Curtis Powell geboren, erreichte ich die erforderliche Vorbildung zum Universitäts-Studium auf den Lehranstalten „City High School“ und „Lincoln College“ beide zu Lincoln, Illinois. Im Jahre 1881 bezog ich die „University of Michigan“ zu Ann Arbor, und erlangte im Jahre 1885 den akademischen Grad des Artium Baccalaureus. Daselbst studierte ich ausserdem zwei Semester die Jurisprudenz. Im Jahre 1887 bezog ich die „Boston University“, widmete mich hier theologischen Studien und erwarb 1890 den akademischen Grad des Sacrae Theologiae Baccalaureus. Schon während dieser Zeit hatte ich, einer besonderen Neigung folgend, ausser den vorgeschriebenen theologischen Studien noch besondere philosophische Studien bei Prof. B. P. Bowne getrieben. Im Herbst des Jahres 1890 wurde ich von meiner Kirchenbehörde zum Docenten an der „School of Theology“ zu Florenz in Italien ernannt. Nach zweijähriger Thätigkeit in Florenz ging ich als Prediger meiner Kirche nach Rom, wo ich nach einem Jahre an der von Florenz nach Rom übergesiedelten „School of Theology“ die Lehrthätigkeit wieder aufnahm und gleichzeitig dem Fremdengottesdienst meiner Kirche vorstand. Da aber unter den grossen Anfordernissen des vereinten Lehr- und Prediger-Berufs meine Gesundheit sehr litt, so sah ich mich genötigt, meine Stellung in Rom aufzugeben und meine angegriffene Gesundheit in einer ruhigeren Thätigkeit wiederherzustellen. Meinem Interesse an der Philosophie folgend ging ich nach Deutschland, um mich noch eingehenderen philosophischen Studien zu widmen. Im

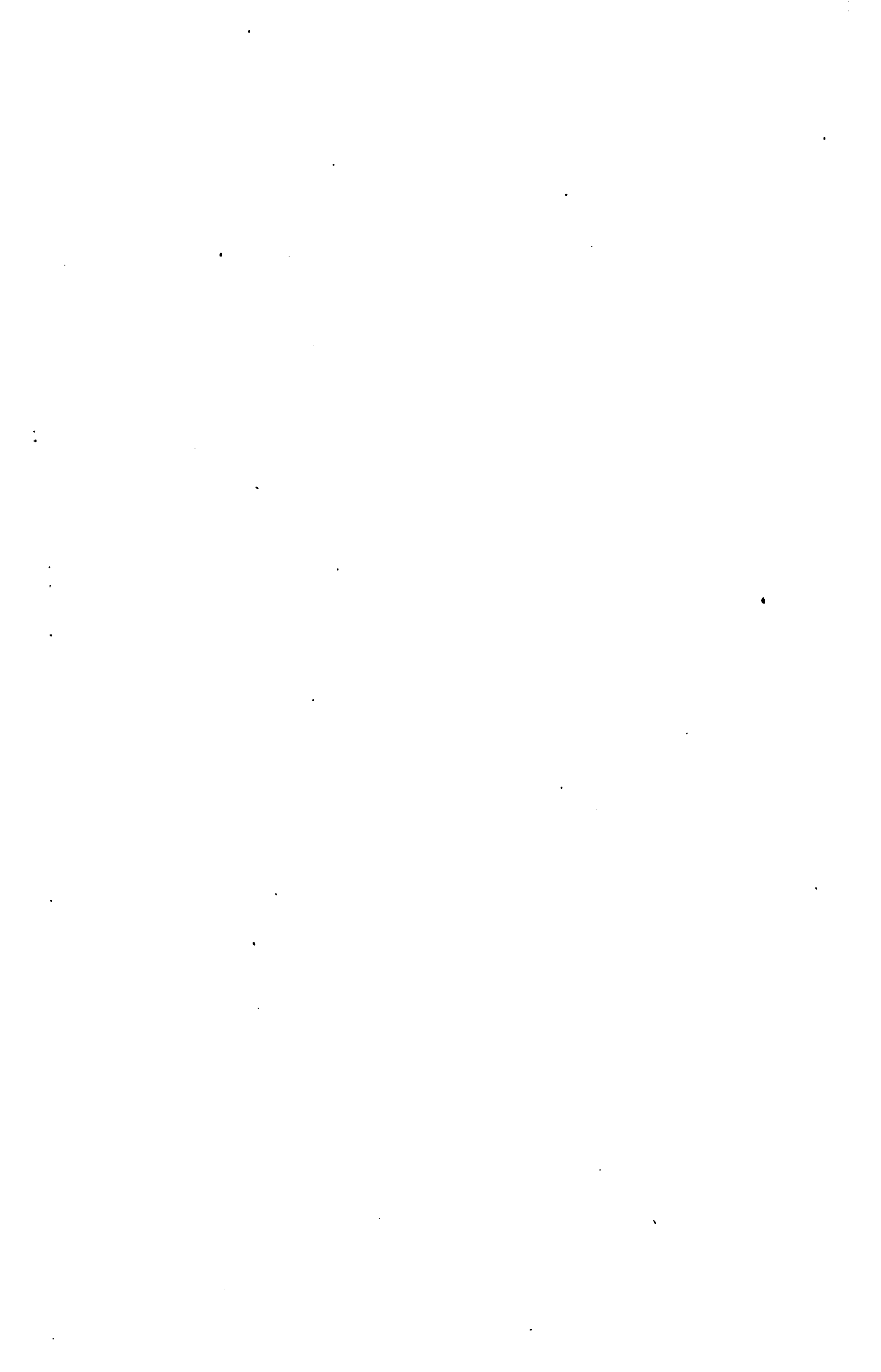
Herbst 1896 bezog ich die Universität zu Halle und Ostern 1898 die Universität zu Bonn.

In Ann Arbor habe ich die Professoren Angell (Präsident), Cooley, H. C. Adams, C. K. Adams, Morris, Hudson und Rogers; in Boston Warren (Präsident), Buell, Mitchell, Sheldon und Bowne; in Halle Conrad, Droysen, Haym, Vaihinger und B. Erdmann; in Bonn Martius, Bender, Neuhäuser und wieder B. Erdmann gehört. Allen genannten Professoren fühle ich mich zu Dank verpflichtet, insbesondere den Herren Professor Bowne und Professor B. Erdmann, von denen ich in der Philosophie grössere Anregung erhalten habe.

Thesen.

---

1. Die Thatsachen der Reproduktion lassen sich auf bloss mechanischem Wege nicht erklären.
2. Die logische Bestimmung der Normen des Denkens kann die psychologische Untersuchung des thatsächlichen Bestandes und Verlaufs des Denkens nicht entbehren.
3. John Stuart Mills Theorie der Induktion ist verfehlt.
4. Es bedarf ebenso wohl einer Untersuchung der materialen (metaphysischen), als der formalen (logischen) Voraussetzungen der Naturwissenschaften.
5. Der Spinozische Begriff der scientia intuitiva entspricht der Aristotelischen Lehre vom spekulativen Erkennen.
6. Der Spinozische Substanzbegriff ist historisch nur durch Rückgang auf den Aristotelischen Begriff der *οὐσία* zu würdigen.




B3999
G6 P6
157293

